

S. 18310



T 70 659 760

Friedrich Leubner
Herder-Institut

03.6429 G

S
18910Der geistige Wandel
'Marxismus-Leninismus Ostmitteleuropas')

Wenn von einem Wandel im Marxismus-Leninismus Ostmitteleuropas die Rede ist, dann denken wir heute meist an die bekannten Auflockerungserscheinungen im Ostblock: an den Alleingang Jugoslawiens, an die Schwierigkeiten der wirtschaftlichen Koordinierung der Ostblockstaaten durch das Comecon, an die Politik der nationalen Unabhängigkeit, wie sie Rumänien betreibt. Wer den Blick mehr auf die geistigen Vorgänge richtet, der versteht darunter die Unzufriedenheit der Arbeiter, Studenten und Intellektuellen, die sich im polnischen Oktober und im ungarischen Aufstand von 1956 entlud, und ist vielleicht geneigt, in all dem Anzeichen einer Abwendung vom Kommunismus, einer Hinneigung zu westlichen Lebensformen, Gesellschafts- und Regierungssystemen zu sehen.

Von all diesen Motiven einer Abkehr vom Kommunismus, die es in Ostmitteleuropa sicher gibt, soll hier aber nicht die Rede sein. Wer die weitgehende Verklammerung kennt, die dem Kommunismus in ganz Osteuropa mit dem Nationalismus der dortigen Völker inzwischen gelungen ist, wird diese Abkehr vom Kommunismus ohnehin skeptisch beurteilen. Es geht vielmehr um den geistigen Wandel *innerhalb* des Kommunismus.

Dieser innermarxistische Wandel nämlich könnte — statt jener Auflösung und Abkehr, mit der sich westliche Beobachter gern trösten — vielmehr einen Anpassungsvorgang bedeuten, der den Kommunismus Ost- und Ostmitteleuropas aus seiner durch Stalin heraufbeschworenen Isolierung herausführt, in der geistigen Welt, in der Wissenschaft und Philosophie des Westens wieder salonfähig macht und ihn eben dadurch — wenn auch in veränderter Gestalt — als ein mittragendes Element der kommenden Epoche konserviert.

Das ist Grund genug, neben und an Stelle jener spektakulären Erscheinungen der Krise und der Auflockerung den geistigen Wandel ins Auge zu fassen, den der Marxismus-Leninismus seit seiner Machtausbreitung über Ostmitteleuropa erlebt. Seine extremen Ausprägungen sind unter dem Namen Revisionismus bekannt. Aber es gibt — wie wir das aus der Geschichte etwa der Reformation kennen — fließende Übergänge

* Der Vorabdruck dieses Vortrages, der im Rahmen der von der Studiengesellschaft für Fragen mittel- und osteuropäischer Partnerschaft veranstalteten Vierten Internationalen Konferenz in Wiesbaden vom 6. bis 9. September 1966 gehalten wurde, erfolgt mit freundlicher Erlaubnis des Autors und des Generalsekretärs der Deutschen Stiftung für Europäische Friedensfragen e.V., Prof. A. Domes.

von Lehrmeinungen, die sich durchaus im Rahmen der Orthodoxie bewegen, bis zu jenen Häresien, die den Bruch mit der Kirchenleitung nicht scheuen und im Marxismus-Leninismus als Revisionismus verurteilt werden.

Für das Studium dieser im Revisionismus gipfelnden Gedankengänge und Auseinandersetzungen sind die Intellektuellen der ostmitteleuropäischen Völker höchst aufschlußreich. Es war nämlich, nach allen geschichtlichen Erfahrungen aus ähnlichen Situationen, bei der Ausbreitung des Marxismus-Leninismus über Ostmitteleuropa gar nicht anders zu erwarten, als daß er im Denken der dortigen, durch tausend Jahre abendländisch erzogenen Völker ein anderes Gesicht annehmen würde, als er es inzwischen in Rußland — ausgerechnet in seiner damals gültigen stalinistischen Ausprägung — zur Schau trug. Auf die europäische Antwort dieser Völker, auf eine gewisse Re-europäisierung des Marxismus, auf die Wiederentdeckung einzelner seiner ursprünglichen Motive konnte man gespannt sein. Und in der Tat: genau dies ist bei der Rezeption des Marxismus durch die geistigen Schichten der ostmitteleuropäischen Völker — soweit eine solche überhaupt stattfand — eingetreten.

So erstaunlich parallel die Entwicklung auf allen Gebieten des geistigen Lebens, im Geschichtsbewußtsein, in der Dichtung und Kunst, im Bildungswesen etwa verläuft — ein Zeichen dafür, daß es sich hier nicht um einen Streit von Philosophie-Professoren handelt, sondern um einen Trend des gesamten geistigen Lebens —, so soll hier doch zunächst und vor allem von der Auseinandersetzung im inneren Bereich der marxistischen Philosophie und Ideologie die Rede sein.

Zunächst müssen wir uns — um den Stellenwert der zu behandelnden Auseinandersetzungen zu bestimmen — vergegenwärtigen, daß sich Niveau und Methode der ideologischen und wissenschaftlichen Argumentation im Marxismus-Leninismus Ost- und Ostmitteleuropas — wenigstens in bestimmten Teilbereichen — charakteristisch gewandelt haben. Wir können heute nicht mehr — wie das in Kreisen der westlichen Wissenschaft lange üblich war — alle Äußerungen auch der sich zum Marxismus bekennenden Wissenschaft dieses Raumes einfach als ideologiesteuert, unwissenschaftlich, als bloße Propaganda abtun. Nach einer Welle von wissenschaftlich wenig qualifizierten Agitatoren in der Philosophie, Geschichtsforschung, Literaturwissenschaft etwa ist hier in den letzten zehn Jahren eine jüngere Generation qualifizierter Denker und Forscher auf den Plan getreten, die sich — methodologisch besser geschult als jene ersten Pioniere des Marxismus-Leninismus und offensichtlich bestrebt, in ihrer Disziplin auch von der nichtmarxistischen Wissenschaft ernstgenommen zu werden — schon im Stil, aber auch in den Argumenten an den Standard der westlichen Wissenschaft angepaßt haben. Bei allem Festhalten an den Grundpositionen und Kategorien des Marxismus streben sie doch nach einer freieren Diskussion, nach einer Selbständigkeit im Denken und sind darin bereit, bis an den Rand der Orthodoxie, ja bis zum Widerspruch mit ihr zu gehen, sich also dem Vorwurf des Revisionismus auszusetzen. Die dadurch heraufbeschworene Problematik, hinter der man eine inner-marxistische Entwicklung, einen Wandel, zumindest vermuten kann, möchte ich nun-

mehr an der Auseinandersetzung über drei zentrale Themen, Grundprobleme des marxistischen Selbstverständnisses in der marxistisch-leninistischen Philosophie- und Ideologie-Diskussion Ostmitteleuropas beleuchten.

1. Zunächst am Verhältnis des philosophischen Denkens zur Ideologie, und das bedeutet: am Wandel des Ideologiebegriffs.

Er läßt sich am besten an der polnischen Philosophie zeigen; denn in der Ideologie-Diskussion, die gegen und um 1960 ganz Ostmitteleuropa erregt hat, spielten besonders die jüngeren marxistischen Philosophen in Polen eine wichtige Rolle.

Der hochstehenden, international anerkannten polnischen Philosophie gegenüber hatte es der Marxismus-Leninismus nach 1945 nicht leicht, als er — wie überall in Ostmitteleuropa — zu Beginn der fünfziger Jahre von jungen, meist philosophisch kaum vorgebildeten Ideologen, Wissenschaftlern und Journalisten vertreten, in die Redaktionen der philosophischen Zeitschriften und in die wissenschaftlichen Institutionen, zumal in die nach Moskauer Muster neu gegründete Akademie der Wissenschaften, eingeführt wurde. Er wurde als Philosophie gar nicht ernst genommen. Er erschien als eine Ideologie, die von festgelegten, nicht nachzuprüfenden Thesen aus alle Fragen des Lebens, der Natur und der Gesellschaft zu klären und für die politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung die einzig richtigen Anweisungen zu geben beanspruchte. Als Philosophie beruhte dieser Marxismus-Leninismus auf einem Stand des 19. Jahrhunderts, von den — wenn auch divergierenden — Schulen der Fachphilosophie weit überholt.

Mehrere Umstände verschafften ihm trotzdem Gehör und Respekt. Einmal die reale Macht der Partei, die bewährte Marxisten-Leninisten auf philosophische Lehrkanzeln setzen und Andersdenkende davon — wenigstens zeitweilig — entfernen konnte.

Es wäre freilich falsch, die Durchsetzung der marxistisch-leninistischen Philosophie in Polen nur auf den Druck der Partei zurückzuführen, der sich natürlich in den Jahren vor 1956 rigorosier auswirkte als nachher. Ob auf dem Niveau der modernen Fachphilosophie oder nicht: Der Marxismus-Leninismus beantwortete Fragen, die die Gesellschaft der Philosophie seit jeher zu stellen pflegt, von denen sich aber die Fachphilosophie aus Gründen der erkenntnistheoretischen Methode und der wissenschaftlichen Strenge zurückgezogen hat. Mögen diese Antworten auch Sache des Glaubens sein und nicht der Wissenschaft: Die orthodoxe marxistisch-leninistische Philosophie beansprucht sie als beweisbar und von ihr bewiesen.

Gegen diesen Anspruch nun richtet sich die Kritik einiger jüngerer, marxistisch-leninistisch geschulter Philosophen. Vor allem Leszek Kolakowski hat sie formuliert. Sein Buch, auf deutsch unter dem Titel „Der Mensch ohne Alternative“ (München 1960) bekannt, setzt die Funktionen von Glaube und Wissen voneinander ab. Ähnlich wie Ernst Bloch und Georg Lukács bejaht er dabei den Marxismus, aber eben als einen Glauben, als ein System von Werten und Normen, ohne das keine Gesellschaft leben kann, aber nicht als Wissenschaft.

Kolakowski ist nicht der einzige, der diese Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft getroffen hat. Sein polnischer Kollege Julian Hochfeld hat zu dem Problem Stellung genommen. Adam Schaff, bis heute als der Repräsentant der polnischen marxistischen Philosophie anerkannt, hat von einem orthodoxeren Standpunkt aus Kritik geübt. Die Diskussion um den polnischen Revisionismus hat sich zunächst weitgehend auf dieses Thema des Ideologiebegriffs konzentriert. Daß dieses Thema nicht die Polen allein interessiert, zeigt die Stellungnahme des Jugoslawen Mihailo Marković in einer Abhandlung „Wissenschaft und Ideologie“ (1959).

Man sieht: Der Marxismus-Leninismus ist damit in eine entscheidende Phase der *Entwicklung seines Ideologiebegriffs* eingetreten. Von der ursprünglichen Marx-Engelsschen Ideologielehre in der „Deutschen Ideologie“ ausgehend, die die Ideologie als „falsches Bewußtsein“, als zweckhafte Verfälschung der Wahrheit definierte, hat sich der Marxismus nicht als Ideologie, sondern als Wissenschaft verstanden und proklamiert. Inzwischen aber ist klar geworden, was schon Karl Mannheim in seinem berühmten Buch „Ideologie und Utopie“ formulierte, daß auch der Marxismus gerade mit seinem Anspruch, Wissenschaft zu sein, vor allem aber mit seiner Absicht, die Welt umzugestalten, nicht nur zu erklären, selber eine Ideologie ist.

Kolakowski definiert das als eine „Evolution des Marxismus zur Ideologie“. Denn, so formuliert Marković, „ein Bewußtsein, das nicht bei der Feststellung von Tatsachen stehenbleibt, ... sondern auch etwas will ... , ein solches Bewußtsein ist nicht rein wissenschaftlich ... , sondern ... ideologisch“. Aber Kolakowski geht über die Ideologienlehre auch der westlichen Wissenssoziologie hinaus. „Der Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft ist nicht der Unterschied zwischen Lüge und Wahrheit. Sie unterscheiden sich durch ihre soziale Funktion und nicht durch den Grad ihrer Wahrhaftigkeit.“ Die Ideologie dient nach ihm einer sozialen Gruppe zur Organisation der Werte, „die notwendig sind, damit die Gruppe erfolgreich tätig sein kann“. Denn: „Die Kenntnis der Wirklichkeit an sich kann niemanden zum Handeln veranlassen.“

Das alles bedeutet eine Erweiterung und Objektivierung des Ideologiebegriffs, wie sie — mutatis mutandis — auch im westlichen Denken vor sich geht. Vor allem geht es den polnischen Revisionisten um die Verminderung des ideologischen Drucks im wissenschaftlichen und künstlerischen Leben und um die Durchsetzung eines gewissen Pluralismus. Die Wissenschaft werde sich nach und nach vom Druck der Ideologie befreien, sagt Kolakowski: „In Polen wurde ihr Druck auf dem Gebiet der Naturwissenschaften ausgeschaltet, auf dem Gebiete des künstlerischen Schaffens in großem Maße eingeschränkt.“ Natürlich könne künstlerische Tätigkeit ohne ideologische Inspiration nicht existieren: Aber Inspiration sei etwas anderes als die Leitung durch eine politische Organisation.

Kolakowski und Hochfeld gehen so weit, dem „institutionellen Marxismus“, wie sie die von der Parteiorthodoxie dargestellte ideologische Apparatur nennen, einen „intellektuellen Marxismus“ gegenüberzustellen, der, von den revisionistischen Philo-

sophen und Intellektuellen getragen, dem Marxismus insgesamt neue Perspektiven der Glaubwürdigkeit und Weltläufigkeit eröffne.

Die ganze hier angedeutete Diskussion über den Ideologiebegriff und den ideologischen Charakter des Marxismus-Leninismus, ebenso wie die Unterscheidung von Ideologie (als Glaubenslehre) und Wissenschaft, ist für den Kommunismus von zentraler Bedeutung. Sie spielt in seiner Entwicklung eine ähnliche Rolle wie für die Kirche im 16. Jahrhundert die Frage, ob sich die Sonne um die Erde bewege oder die Erde um die Sonne. Wie damals die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre von dem Festhalten am Geozentrismus abzuhängen schien, so scheint den kommunistischen Parteiführungen von heute der Glaube an die Überlegenheit des Kommunismus über die Religionen und Ideologien der übrigen Welt von der These abzuhängen, daß er — im Gegensatz zu ihnen allen — beweisbare Wissenschaft ist.

Kolakowski ist zwar nicht verbrannt worden wie Giordano Bruno. Er und Hochfeld konnten ihren Revisionismus noch lange in Schrift und Funk verkünden. Trotzdem war der Partei die Rechtgläubigkeit in dieser Frage wichtig genug, um Kolakowski schließlich kaltzustellen, zuletzt sogar aus der Partei auszuschließen.

1963 konnte man vor allem in Polen von einer ideologischen Gegenoffensive der Partei sprechen, als der Parteichef Gomulka den Revisionismus zwar als Hauptgefahr proklamierte, zugleich aber hervorhob, er sei an einigen Abschnitten der ideologischen Front faktisch zerschlagen. Andere rühmten das energische Einschreiten der Partei gerade gegen die These vom Widerspruch zwischen Ideologie und Wissenschaft und gegen die Unterscheidung zwischen intellektuellem und institutionellem Marxismus, die unfruchtbar geblieben sei. In der offiziellen Sprachregelung ist nach wie vor von der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ die Rede, womit allein der Marxismus-Leninismus im Gegensatz zu allen anderen Ideologien und Religionen gemeint ist.

Trotzdem sind gerade solche europäischen Erfahrungen wie die Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft, mit anderen Worten: zwischen Glauben und Wissen, nicht aus der Welt zu schaffen, schon gar nicht aus den Köpfen der Intellektuellen Ostmitteleuropas, für die diese Unterscheidung doch zugleich auch einen Beweis ihres europäischen Denkens bedeutet. In ihrem Kreis haben die Redewendungen von der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ einen rein deklamatorischen Charakter angenommen. Man gebraucht sie, wenn es sein muß, in jener zwieschichtigen Selbstdarstellung, die schon Czeslaw Milosz um 1950 beschrieben hat, aber man nimmt sie nicht mehr ernst. Ohne aus dem Marxismus-Leninismus auszutreten oder gegen ihn zu revoltieren, hat man so begonnen, ihn zu humanisieren und zu europäisieren.

2. Gerade um 1963, während jener ideologischen Gegenoffensive der Partei-Orthodoxie, waren die Intellektuellen Ostmitteleuropas von einem zweiten Diskussions-thema fasziniert, das seither ebenfalls zum festen Bestand der innermarxistischen Auseinandersetzung in diesem Raum gehört. Das war die Frage, ob auch in sozialistischen Ländern antagonistische Gegensätze, Irrtümer, Mißstände, Fehlentwicklungen mög-

lich sind, zumal doch an all dem der Kapitalismus schuld sei, weshalb solche Erscheinungen mit dem Übergang zum Sozialismus automatisch aufhören müßten.

In dieser Diskussion sind die pragmatisch denkenden Tschechen stärker hervorgetreten, und sie steht als ein Hauptproblem hinter der berühmten Kafka-Konferenz in Liblitz bei Prag 1963. Wenn ich dabei von einigen Aufsätzen des tschechischen marxistischen Philosophen Karel Kosík ausgehe — er wird in anderem Zusammenhang noch zu erwähnen sein —, so nicht, weil er der einzige wäre, der zu diesem Thema eine freiere, den Marxismus weiterentwickelnde Auffassung vertritt. Diese Auffassung ist vielmehr charakteristisch für die jüngere Generation der Intellektuellen in ganz Ostmitteleuropa, die sich vom Dogmatismus oder Personenkult zu distanzieren sucht.

Im Zeitalter des Dogmatismus und Personenkults habe man, sagt Kosík schon 1957, alle jene Spannungen, Irrtümer und Fehlentwicklungen in sozialistischen Ländern nur als Einwirkungen von außen, als Ergebnisse der Tätigkeit von Agenten aus den kapitalistischen Ländern interpretiert, in denen solche Erscheinungen allein noch vorkommen könnten. Mit dieser Vorstellung habe der Marxismus-Leninismus in seiner stalinistisch-dogmatischen Periode und auch noch im Anfangsstadium der Ära Chruschtschow, den Charakter einer Utopie erhalten, die es eben, als des wahren, realistischen Marxismus unwürdig, zu überwinden gilt. Nun erscheint die sozialistische Wirklichkeit vor den Augen der Marxisten Ostmitteleuropas ganz anders, als sie damals von der Sowjetunion aus den Völkern zum Glauben vorgestellt worden war: Sie wird realistisch gesehen, mit Problemen und Gegensätzen, mit Fehlern und negativen Seiten behaftet wie jede andere menschliche Gesellschaft, ein Gegenstand, bedürftig und würdig, an seiner ständigen Vervollkommnung zu arbeiten, menschlich im Sinne des europäischen Humanismus, und darum auch, hinsichtlich der Ziele und Methoden, pluralistisch.

Dies nun bedeutet — man muß sich das vergegenwärtigen — den Verzicht auf die große Verheißung, mit der der Kommunismus bei seiner Machtergreifung in Osteuropa und bis zu Chruschtschows genau datierter Eschatologie vom Anbruch der klassenlosen Gesellschaft des Endzeitalters operiert hat. Die nüchternen Tschechen, die während ihrer nationalen Wiedergeburt im 19. Jahrhundert gelernt haben, mit einem Geschichtsbild ohne Eschatologie auszukommen, stellen die Hegelsche, Marxsche, Leninsche und noch Chruschtschowsche Heilslehre, ihr ideales Endzeitalter kurzerhand über Bord werfend, auf den Boden der Tatsachen, auf dem sich ein sozialistisches Gemeinwesen von allen übrigen Gesellschaftsformen zwar nach System und Methode, aber nicht grundsätzlich, nicht soziologisch und anthropologisch, unterscheidet. Dies wiederum ist eine Umorientierung, nicht weniger tiefgreifend als jene, die die ersten Christen zu vollziehen hatten, als klar geworden war, das Weltende würde zu Zeiten der gerade lebenden Generation nicht eintreten und man würde sich auf lange Epochen irdischer Unzulänglichkeiten und Kämpfe einzurichten haben. Nicht umsonst heißt ein Buch des zitierten Karel Kosík: *Dialektika Konkrétního* (Die Dialektik des Konkreten, Prag 1963).

Die so von Kosík und vielen anderen befürwortete realistische Sicht der sozialistischen Gesellschaft bedeutet aber zugleich noch etwas anderes, nämlich den Weg des Marxismus zurück in die internationale Diskussion. Mit Dogmatikern, die die sozialistischen Systeme als unfehlbar und problemlos aus der übrigen Welt herausnahmen, war eine solche Diskussion nicht möglich. Nun ist aber unter den Intellektuellen Ostmitteleuropas überall ein leidenschaftliches Streben zu spüren, aus dieser geistigen Isolierung heraus wieder in das Gespräch mit der übrigen Welt zu kommen; das bedeutet vor allem mit der geistigen Welt des Westens, aus der sich ja die Völker Ostmitteleuropas noch keineswegs zurückgezogen haben.

Die besten Köpfe der jüngeren Generation besonders Ostmitteleuropas sehen sich mit dieser realistischen Sicht auch der sozialistischen Gesellschaft als Schrittmacher auf dem Weg des Marxismus in eine früher einmal innegehabte, durch den stalinistischen Dogmatismus verlorengegangene Weltoffenheit und Entwicklungsfähigkeit, die im Grunde sein besseres Erbe und seine Bestimmung seien. Nur in der aufgeschlossenen Diskussion mit anderen, auch nichtsozialistischen Denk- und Gesellschaftssystemen erblicken sie die Gewähr für eine Bewährung und Zukunft des Sozialismus.

Ein klassisches Beispiel für das gemeinsame Grundproblem, in das alle Diskussionen, welcher Thematik auch immer, einmünden — nämlich in das Verhältnis einer realistisch gesehenen sozialistischen Gesellschaft zur nichtsozialistischen Welt — ist die bekannte Kafka-Diskussion auf Schloß Liblitz bei Prag im Jahre 1963 und ihre Fortsetzung in den an sie anschließenden Berichten und Veröffentlichungen.

Wie dort die konservativen Vertreter aus der DDR, so hat nachher Alfred Kurella, bekannter Kulturpolitiker der SED, das orthodoxe Prinzip vertreten: Im sozialistischen System gebe es keine „Entfremdung“ mehr; folglich habe Franz Kafka den Marxisten nichts zu sagen. Gegen diesen Standpunkt polemisiert der Prager Germanist Eduard Goldstücker. Er bezichtigt Kurella des Konservatismus und fordert ein ganz neues Verhältnis zur westlichen, nichtsozialistischen Welt. Ein Hauptfehler des Personenkults habe darin bestanden, daß der ideologische Kampf als notwendig proklamiert, aber nach Möglichkeit vermieden worden sei. Man habe damals die seit Jahrzehnten im Gang befindliche Entwicklung in der nichtsozialistischen Welt einfach nicht zur Kenntnis genommen; man habe sich mit ihrer pauschalen Ablehnung begnügt und sich in eine Maginotlinie der Macht zurückgezogen, im Vertrauen darauf, daß diese ideologische Auseinandersetzung eines Tages ohnehin mit anderen als ideologischen Mitteln entschieden werden würde. Bei der Diskussion um Kafka und um die marxistische Erneuerung handele es sich nach dem französischen Kommunisten Roger Garaudy nicht darum, wie Kurella sagt, den Marxismus zu ergänzen, eine Synthese mit dem Existentialismus einzugehen, sondern darum, daß der Marxismus mit seiner vollen, erneuerten Kraft zu Dingen Stellung nimmt, zu denen er bisher geschwiegen hat.

Diese Position, dieses Streben nach einer Öffnung des Marxismus gegenüber der nichtsozialistischen Welt, nach einer — man möchte fast sagen — Salonfähigkeit in ihr

(bei aller, manchmal schon recht unaufdringlichen Wahrung marxistischer Gesichtspunkte und Kategorien), ist heute für weite Kreise der jüngeren Intellektuellen Ostmitteleuropas charakteristisch. Bei allen Rückschlägen und Repressalien sind wir heute nicht mehr darauf angewiesen, sie aus den Verboten und Bannflüchen offizieller Stellen des jeweiligen Regimes zu erschließen. Sie werden in Zeitungen und Zeitschriften, vor allem in Fachzeitschriften, offen verkündet. Je kühner, desto schneller steigt die Auflage der betreffenden Zeitschrift, desto schneller ist das Buch, das solche Thesen enthält, vergriffen. Obwohl solche Thesen unter dem Namen Revisionismus gehen oder sich in gefährlicher Nähe dieses Revisionismus bewegen, haben sie doch eher einen *reformatorischen* Charakter, denn für sie lautet die Parole: Über alle Verfälshungen der reinen Lehre durch Vulgärmarxismus und Dogmatismus zurück zu den Quellen! Zu der ursprünglichen Weite und Weltoffenheit des Marxismus! Er ist gar nicht so dogmatisch, so rückständig und primitiv, wie er unter den Händen der Russen geworden ist — so rechtfertigt sich ihn die ostmitteleuropäische Intelligenz; denn was bleibt ihr anderes übrig, als sich in seinen Denkkategorien und in seiner Atmosphäre zu bewegen, wenn sie überhaupt publizieren, ja geistig existieren will. Dafür gibt es nicht nur in Gesprächen, sondern auch in den Zeitschriften und Büchern — zwischen den Zeilen gelesen — interessante, ja amüsante Belege in großer Zahl.

3. Die Vorstellung, man müsse, um dem Marxismus Perspektiven für die Zukunft zu eröffnen, zu den Quellen zurückkehren, seine ursprüngliche, bei Marx selbst noch offensichtlich vorhandene Offenheit, Weltläufigkeit, Humanität wiederentdecken, beherrscht auch die Diskussion über das dritte hier zu beleuchtende Thema der marxistischen Intellektuellen Ostmitteleuropas, das 1962 auf die Tagesordnung kam und heute noch die Gemüter erregt.

Es handelt sich um die Entwicklung einer philosophischen Anthropologie auf marxistischer Grundlage. Um sie als notwendige denkerische Leistung des Marxismus zu begründen und zu rechtfertigen, greift man auf den jungen Marx zurück. Gemeinsam mit der westlichen, auch nichtmarxistischen Marxforschung hat man dabei die humanistischen Motive im jungen Marx wiederentdeckt. Das ist symptomatisch für die breite Kreise der Intellektuellen erfassende Wendung des ostmitteleuropäischen Marxismus zum Humanismus. In den letzten Jahren ist dieser Humanismus in der Tat zu einer der meistgebrauchten Vokabeln in der gehobenen Literatur und Publizistik dieses Raumes geworden. Vor wenigen Monaten ist das für diese Bewegung charakteristische Buch des polnischen Philosophen Adam Schaff unter dem Titel „Marxismus und das menschliche Individuum“ in deutscher Übersetzung erschienen (Europa-Verlag, Wien usw., 1965). Aber schon 1963 hat der Tscheche Karel Kosík in seinem erwähnten Buch „Dialektika Konkrétního“ einen ähnlichen Versuch unternommen.

Die Diskussion begann mit einer Kontroverse zwischen dem tschechischen Akademiemitglied Arnošt Kolman und Adam Schaff im Jahre 1962. Kolman polemisierte in der tschechischen Zeitschrift Tvorba gegen den Versuch Adam Schaffs, die philo-

sophische Anthropologie als eine besondere Disziplin aus der marxistischen Philosophie auszugliedern. Kolman leugnet die Notwendigkeit dazu. Das Bestreben, eine besondere philosophische Anthropologie zu entwickeln, führt Kolman auf das Gefühl einiger Marxisten zurück, einer Bundesgenossenschaft unter den Existentialisten (J. P. Sartre) und den Linkskatholiken zu bedürfen. Dies aber lehnt er als ideologischen Kompromiß ab. Gegen diese orthodoxe Kritik verteidigt sich Adam Schaff, obwohl selbst keineswegs Revisionist.

In diese Kontroverse greift auch Karel Kosík ein. In seiner „Dialektika Konkrétního“, aber auch in einem früheren Aufsatz der Literární Noviny begründet er die Notwendigkeit einer solchen Anthropologie. Während der Idealismus den Sinngehalt von der materiellen Wirklichkeit isoliert und in eine selbständige Realität verwandelt habe, habe andererseits der naturalistische Positivismus die Realität vom Sinngehalt entblößt. So konnte man die Wirklichkeit als um so wirklicher betrachten, je vollkommener aus ihr der Mensch und die menschlichen Sinngehalte ausgeschaltet waren. Allein die Wirklichkeit des Menschen, dergestalt aus Wissenschaft und Philosophie verbannt, höre nicht auf zu existieren, und so erklärten sich die periodisch auftretenden Wellen des Anthropologismus, die die Aufmerksamkeit auf den vergessenen Menschen und seine Problematik lenken.

Adam Schaff nun will mit seinem jüngsten Buch den Marxismus offensichtlich von dem Vorwurf reinigen, er setze das Kollektiv absolut und werte das menschliche Individuum ab. Deshalb schaltet er sich in die internationale Diskussion um den jungen Marx ein, die mit der Veröffentlichung einiger Jugendschriften von Karl Marx in den dreißiger Jahren, mehr im Westen als im kommunistischen Bereich, in Gang gekommen war. Er selbst beruft sich dabei auf das Interesse, das deutsche protestantische Theologen in den fünfziger Jahren am jungen Marx genommen hatten, besonders auf die Arbeit von Erich Thier „Das Menschenbild des jungen Marx“ (Göttingen 1957). Schon diese positive Aufnahme westlicher Anregungen widerspricht den Gepflogenheiten der sowjetischen Orthodoxie und zeigt, was heute im ostmitteleuropäischen Marxismus, auch wo er orthodox bleibt, an Öffnung nach dem Westen möglich ist.

Den Widerspruch zwischen dem jungen und dem älteren Marx, dem Marx des „Kapitals“, den die sowjetischen Marxforscher feststellen, weil dem Sowjetkommunismus die politökonomischen Lehren, die Theorie und Strategie des Klassenkampfes allein wichtig schienen, will Adam Schaff nicht gelten lassen. Für ihn bildet das Leben von Karl Marx von den humanistischen — ja christlichen — Ansätzen seiner hegelianischen Jugend bis zur politisch-ökonomischen Theorie des „Kapitals“ eine organische Einheit. Nie habe Marx sein ursprüngliches Anliegen, die Befreiung des Einzelmenschen, die Aufhebung der Entfremdung von seinem eigentlichen, individuellen Lebenssinn, aus den Augen verloren. Ja die ganze Wendung zur Ökonomie sei — so weist Schaff nach — für Marx ein nur zögernd beschrittener Umweg zu seinem eigentlichen Ziel gewesen: zur Schaffung solcher gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen das Glück und die Persönlichkeit des einzelnen, durch die bisherigen Produktionsbedin-

gungen der „Entfremdung“ unterworfen, wiederhergestellt würde. Ungeachtet aller verbissenen Konzentration auf jene ökonomischen Verhältnisse und Gesetzmäßigkeiten, die zu ihrer Überwindung studiert werden mußten, sei Marx doch immer wieder zu seinem individualistisch-humanistischen Ausgangspunkt zurückgekehrt. Für Adam Schaff ist das ein Beweis dafür, wie sehr die von ihm postulierte marxistische Anthropologie mit eben diesem humanistischen Ansatz nötig sei, um den einseitigen Kollektivismus und Ökonomismus der Marxschen Epigonen und Exekutoren zu korrigieren.

Für uns ist interessant, daß Schaff dabei so weit geht, zu fragen, ob denn erstens die von Marx dargestellte „Entfremdung“, wie Marx meinte, nur im kapitalistischen System möglich sei und nicht auch im sozialistischen — Marx habe, so fügt Schaff beinahe süffisant hinzu, den Personenkult ja nicht voraussehen können.

Zweitens fragt Schaff, ob denn wirklich, wie Marx ebenfalls glaubte, das Privateigentum die einzige Ursache der Entfremdung sei — auch das habe Marx nicht besser wissen können, weil er den Stalinismus nicht kannte. Damit klingt wieder das Motiv der vorhin erörterten Diskussion an, das auf der Kafka-Konferenz von 1963 eine zentrale Rolle gespielt hat und zum Kriterium zwischen den orthodoxen, konservativen Funktionären auf der einen, den jüngeren, fortschrittlichen, dem Revisionismus zuneigenden weltoffenen Intellektuellen auf der anderen Seite geworden ist: Die Frage, ob auch in sozialistischen Ländern Entfremdung möglich sei — wie die Jüngeren glauben, oder ob das Ende des Kapitalismus zugleich das Ende der Entfremdung bedeute, was die Marxisten des selbständigen Weiterdenkens und der Auseinandersetzung auch mit nichtsozialistischen Denksystemen enthebe — wie die Konservativen annehmen.

Auch hier also, im innersten Bereich der Auslegung von Karl Marxens Persönlichkeit und Lehre, offenbart sich das charakteristische Gegenüber zweier Fronten im ostmitteleuropäischen Marxismus: einer marxistisch-leninistischen Orthodoxie, die zwar auch nicht mehr am sogenannten Dogmatismus festhält, aber den Marxismus als so abgeschlossen und umfassend ansieht, daß er der Aufnahme von Anregungen auch aus nichtmarxistischen Denksystemen nicht bedarf, ja durch sie nur verfälscht werden kann, und daß für die sozialistischen Länder mit dem Ende des Kapitalismus auch die Entfremdung überwunden sei. Ihr gegenüber die Front der freien, die Diskussion und den Austausch mit westlichen Philosophien nicht scheuenden, ja für nötig haltenden, in verschiedenen Graden revisionistischen „fortschrittlichen“ Intellektuellen.

An allen drei hier herausgegriffenen großen Diskussionsthemen der marxistisch-leninistischen Philosophie und Ideologie unter den Intellektuellen Osteuropas haben wir die gleichen Fronten mit den gleichen Grundpositionen wahrnehmen können:

1) an der Auseinandersetzung über den Ideologiebegriff und den Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft,

2) in dem Streit um die realistische, den Kontakt mit dem Westen ermöglichende Sicht der sozialistischen Länder, in denen es ähnliche Probleme, Fehler, die gleiche „Entfremdung“ geben könne wie in kapitalistischen, schließlich

3) in der Kontroverse um die Notwendigkeit und Rechtfertigung einer philosophischen Anthropologie auf marxistischer Grundlage, die der Marxismus verfehlt habe, die aber jetzt mit einer Rückwendung zu seinem ursprünglichen Humanismus nachzuholen sei.

Was ich hier an einigen Diskussionsthemen aus der marxistischen Philosophie Ostmitteleuropas, vor allem der Polen und Tschechen, darzustellen versuchte, beschränkt sich nicht auf die hier herausgegriffenen Themen und Autoren. Dahinter steht eine geistige Bewegung, oder besser gesagt: eine geistige Befindlichkeit der Intellektuellen Ostmitteleuropas, auch und gerade soweit sie Marxisten sind und — bei allem Revisionismus — nicht beabsichtigen, den Boden des Marxismus zu verlassen.

Es ließen sich also ähnliche Beispiele aus Ungarn und aus Jugoslawien beibringen, ja aus dem von der SED beherrschten Teil Deutschlands. Hier sind Wolfgang Harich und Robert Havemann mit revisionistischen Ideen hervorgetreten und haben darunter zu leiden gehabt. In Ungarn gibt es neben dem schon zur Institution gewordenen Georg Lukács eine große Zahl revisionistischer oder zum Revisionismus neigender Dichter, Schriftsteller, Gelehrter, die sich — nach einem ärgerlich zurechtweisenden Aufsatz der parteioffiziellen Zeitschrift „Társadalmi Szemle“ — oppositionelle Kommunisten nennen und sich mit ihrem Streben nach Toleranz, Pluralismus und Weltoffenheit auf den XXII. Parteitag der KPdSU berufen. In Jugoslawien ist nach der weltberühmt gewordenen Kritik des aus der innersten Parteiführung kommenden, zu langjähriger Haft verurteilten Milovan Djilas an der „Neuen Klasse“ der Dozent Mihajlo Mihajlov mit seiner Sowjetkritik in Gestalt der Artikelreihe „Moskauer Sommer 1964“ populär geworden. In der letzten Zeit hat die Agramer Zeitschrift „Praxis“ mit aufsehenerregenden und orthodoxe Repliken hervorruhenden Aufsätzen um die Überwindung des Dogmatismus und um das Recht auf freie Kritik gekämpft. Dort spricht Danko Grlić, Professor an der Agramer Universität, offen von der „stalinistischen Revision des Marxismus und des marxistischen Humanismus“, die die älteren Funktionäre noch immer beherrsche. Hier wird also der Spieß umgedreht: „Dennoch ist der Marxismus — Grlić meint: der wahre, ursprüngliche Marxismus — nicht untergegangen, während eine ganze Menge von abergläubischen Vorurteilen, Simplifizierungen und Dogmen, die man vor Zeiten Marxismus nannte, schon lange tot und begraben sind, bei uns und in der ganzen sozialistischen Welt. Und dank dem Untergang dieses abergläubischen Pseudomarxismus ist der Marxismus der Lehre von Marx näher gerückt; er ist zugleich wagemutiger, authentischer geworden, fähiger, Probleme der heutigen Welt zu lösen.“ Das ist genau die Grundstimmung der jüngeren marxistischen Intellektuellen Ostmitteleuropas, wie wir sie vorhin aus den Thesen einiger polnischer und tschechischer Philosophen herausgehört haben.

Die hier angedeutete geistige Entwicklung beschränkt sich aber nicht auf den Machtbereich kommunistischer Regierungen in Ostmitteleuropa. Daß sie auch unter den Kommunisten der westeuropäischen Demokratien, und zwar mit den gleichen Problemen und Argumenten vor sich geht, ja daß sie gewisse auffallende Parallelen mit

einem Trend in der nichtkommunistischen Welt erkennen läßt, das zwingt uns doch, diese philosophischen und ideologischen Diskussionen nicht einfach als ein innermarxistisches Ideologengezänk geringzuschätzen.

Daß für die italienischen Kommunisten Palmiro Togliatti das Wort vom Polyzenismus erfunden hat, ist bekannt, ebenso die Versuche seiner Nachfolger, sich auf dem Weg über den linken Katholizismus mit der römischen Kirche zu arrangieren. In Frankreich steht der — uns schon aus der Prager Kafka-Diskussion bekannte — Roger Garaudy dem Existentialismus der Version nahe, die ihm Jean-Paul Sartre gegeben hat. In den „Cahiers du Communisme“ sieht er sich 1963 durch das von Papst Johannes XXIII. initiierte Konzil zu einer beinahe hymnischen Würdigung des Christentums veranlaßt. An den Grundgedanken des Konzils hebt er die Entdeckung des Menschen hervor, dem die Kirche nunmehr ein ganz neues Vertrauen schenke, deren Menschenrecht sie in Johannes' Enzyklika „Pacem in terris“ neu deklariere, in jener Enzyklika, mit der der Geist des Dialogs über den Kreuzzugsgeist gesiegt habe. Für all das kann Garaudy berühmte kirchliche Kommentatoren als Zeugen zitieren. Darin sieht er aber auch — mit einem gewissen Recht — die gleiche Wendung zum Humanismus, die für den zeitgenössischen Marxismus charakteristisch ist. Das macht ihn der gemeinsamen Ausgangspunkte von Marxismus und Christentum bewußt: „Die Marxisten vergessen nicht, was sie dem Christentum schulden . . . Die Marxisten nehmen für sich stolz das Erbe des griechischen Humanismus und Rationalismus in Anspruch, wissen aber, daß das Christentum eine neue Dimension des Menschen geschaffen hat: jene der menschlichen Person.“

Man kann diesen fortschrittlichen Marxisten geradezu das Wohlgefühl der Selbstbestätigung anmerken, wenn sie — wie Roger Garaudy im gleichen Aufsatz tut — in Teilhard de Chardin etwas Ähnliches wie sich selbst erkennen, nämlich einen Revisionisten — nun freilich im katholischen Bereich —, der seinen Glauben im Sinne eines evolutionistischen Humanismus weiterzuentwickeln sucht, ebenso wie sie selbst den ihren. So sieht auch Leszek Kolakowski 1965 im „Teilhardismus“ zwar ein Risiko, zugleich aber eine unerhörte Chance für die katholische Kirche, ganz ähnlich wie der eigene Revisionismus ein Risiko aber auch die Chance für den Marxismus bedeutet.

Nun könnte man das alles für eine Begleitmusik zu gewissen Volksfronttendenzen halten, die sich heute wieder — wie schon seit den zwanziger Jahren regelmäßig in Machtkrisen des Sowjetsystems — am politischen Horizont abzeichnen, also für Taktik und Propaganda. Aber selbst wenn dem so wäre: Die damit in Bewegung gesetzten Theorien, Welt- und Selbstbilder und Argumente haben heute schon eine zu beträchtliche Wellenlänge, ein zu großes Eigengewicht erhalten, ja sie haben zu mächtige Schichten marxistischer, revisionistischer und nichtmarxistischer Intellektueller über Ostmitteleuropa hinaus erfaßt, als daß sich dieser ganze Trend durch einen der unter Stalin üblichen, heute seltener gewordenen und für die außersowjetischen Länder kaum mehr verbindlichen Kurswechsel für die Dauer abstoppen ließe. Wir werden also gut tun, diese gesamte innermarxistische — und randmarxistische — Entwicklung ernst

zu nehmen und uns mit ihr auseinanderzusetzen, schon weil wir selbst ja ebenfalls in Bewegung sind und weil sich eine Parallelität der ideologischen Prozesse — um nicht zu sagen eine gewisse Konvergenz — nicht leugnen läßt.

Auf das Eigengewicht und die Eigengesetzlichkeit solcher ideengeschichtlichen Prozesse, die sich nicht ohne weiteres von der politischen Macht nach taktischen Gesichtspunkten einsetzen und steuern lassen, fällt einiges Licht, wenn man die in der Weltgeschichte zahlreich gegebenen Vorgänge bei der Rezeption einer Ideologie durch eine bestimmte Gesellschaft vergleicht. Auf diese Weise mag etwas entstehen wie eine Theorie der ideologischen Prozesse. Ihr sei eine kurze Schlußbetrachtung gewidmet.

Was wir eben zur Rezeption und zum Wandel des Marxismus-Leninismus in Ostmitteleuropa beobachtet haben, enthält schon, mit ähnlichen Prozessen international und geschichtlich verglichen, eine Fülle von Material für eine solche Strukturgeschichte und Funktionsanalyse der Ideologie überhaupt.

Da ist zunächst der Einbruch des Marxismus-Leninismus in diesen Raum. Er geschah nicht ohne Voraussetzungen; Voraussetzungen nicht nur politischer, militärischer, sondern auch gesellschaftlicher und geistiger Art: die ungelöste Nationalitätenfrage, die chronische Agrarkrise, das wirtschaftspolitische Schottensystem der kleinen Nationalstaaten, in manchen Ländern noch eine halbfeudale Gesellschaft ohne tragende bürgerliche Mittelschicht, das schnelle Abgleiten der dem Westen nur äußerlich nachgeahmten Demokratien Ostmitteleuropas in Diktaturen und Halbdiktaturen, schließlich den Pragmatismus der bürgerlich-nationalistischen Führungsschichten dieser Nationalstaaten von 1918, der die besten Geister enttäuschte und in revolutionäre Bewegungen lockte, wo es noch Aufgaben, Gegner und Visionen gab. Die Gründe, sich für den Kommunismus zu entscheiden, waren nicht sehr verschieden von denen, die manche zum Katholizismus, manche zu verschiedenen Formen des Faschismus trieben.

Aber die zur Herrschaft gelangte Ideologie gerät nach dem Aufschwung, den ihr der Sieg über einen unerträglichen Zustand, die Verheißung einer besseren Zukunft, die faszinierende Möglichkeit, an einem Neubau der Gesellschaft mitzuwirken, und freilich auch der Zustrom der Opportunisten verliehen hat, rasch in die Defensive. Wer will sich noch mit den Fehlern identifizieren, die beim Neuaufbau unvermeidlich geschehen und die sich in einem ideologisch-doktrinären, totalitären System automatisch vervielfältigen! Es wird modern, sich von diesem System zu distanzieren, zunächst nachsichtig entschuldigend, dann spöttisch, schließlich voller Verachtung. Die Alternative zu diesem System — in unserem Falle der Westen — gewinnt an Faszination, nicht nur wegen des höheren Standards.

Das ist die zweite Phase jenes Prozesses, den ich hier — etwas vorläufig und ungenau — die Rezeption der Ideologie genannt habe. Diese Phase ist zum Teil schon bestimmt von einer jüngeren Generation, die die revolutionäre Pionier- und Heldenzeit, oder — wie in Ostmitteleuropa — die zwiespältig erlebte Befreiung, im Kindesalter miterlebt hat: sachlicher und routinierter, des revolutionären Pathos überdrüssig, sich von den arrivierten Dogmatikern der ersten Welle distanzierend.

Woraus aber rechtfertigt sich diese jüngere Generation, soweit sie sich nicht — und das sind ja nur wenige Ausnahmefälle — nach dem Westen abgesetzt hat? Denn irgendwie muß sie sich doch arrangieren, eine Aufgabe, einen Sinn des Lebens muß sie für sich finden. Sie findet das alles in der Weiterentwicklung, Modernisierung, Revision und Reformation eben jener Ideologie, in deren Bannkreis sie nun einmal, halb oder ganz gewonnen, lebt. So sehr also jene erste Welle der Revolutionäre oder Pioniere der Revolution darin Befriedigung finden konnte, das von ihrem Glauben vorgeschriebene Gesellschaftssystem zu propagieren und durchzusetzen — was ein missionarisches, offensives Vorgehen bedingt —, so nötig hat es die zweite Welle, die jüngere Generation, ein neues Programm und Angriffsziel zu entwickeln, das in irgendeinem Punkt von jener ersten Verwirklichung abweicht, die Enttäuschung, die sie notwendig hervorruft, überwindet und dem Leben dieser zweiten, jüngeren Generation einen Sinn gibt. Da eine Restauration des alten, durch die Revolution überwundenen Systems nicht oder noch nicht in Frage kommt, ist dies die Stunde des Revisionismus. Wie zwingend dieser zweiten Welle ein solcher Revisionismus von der Dialektik der Generationen vorgeschrieben wird, das konnten wir daran erkennen, daß selbst rechtgläubige Marxisten wie Adam Schaff und Karel Kosík Thesen und Argumente entwickeln, die dem Revisionismus ähnlich sind, zumindest die herrschende Ideologie in der gleichen Richtung weiterentwickeln wollen wie dieser.

Diese ganze, scheinbar unausweichliche Phasenfolge, das, was ich die Dialektik der Generationen genannt habe, aus der Ferne betrachtet, das ergibt zum Schluß die Frage nach einer gewissen Gesetzmäßigkeit in der Geschichte einer Ideologie — aller Ideologien — im Stadium nach ihrer politischen Machtergreifung. Manches spricht dafür, daß in der hier beobachteten Phasenfolge etwas Typisches vorliegt.

Wenn es aber eine solche typische Phasenfolge bei der Rezeption einer Ideologie gibt, dann mögen wir westlichen Beobachter uns am Schluß zu der Frage nach den Zukunftsaussichten der großen ideologischen Auseinandersetzung zwischen Ost und West gedrängt fühlen — wenn man so will: zur Frage nach unserer Rettung vor der nach wie vor mit weltrevolutionärem Anspruch auftretenden Ideologie. Von woher ist das Heil zu erwarten: von einer Widerlegung, Entmachtung, Vernichtung der Ideologie durch eine Niederlage der sie tragenden Macht, durch die Bekehrung ihrer Gläubigen — oder nicht vielmehr von einer Entschärfung, einer Funktionalisierung der Ideologie, von ihrer Integration in die Weltgeschichte durch ihre Weiterentwicklung, ihre Humanisierung, ihre Revision?

Nach all dem, was wir aus der Weltgeschichte der Ideologien wissen, und nun auch aus den Wandlungen im Marxismus-Leninismus seit seiner Machtausdehnung über Ostmitteleuropa, müssen wir der zweiten Tendenz die größere Chance geben, um so mehr als dieser Wandel im ostmitteleuropäischen Marxismus einen der übrigen Welt parallelen Trend, ja Anzeichen einer gewissen Parallelität der geistigen Prozesse in Ost und West erkennen läßt.